

Как хор воспринимается сочетание изображений представителей различных этносов, рас: «Ассирийка», «Китаец», «Аргентинец», «Портрет француженки», «Портрет русской женщины», «Индианка», «Чилийка», «Испанка», «Парагвайка» и др. Сочетание различных хоровых партий с их внутренними консонансами и диссонансами дает мощное полифоническое звучание. Таким образом, метафора хора в творчестве Эрзи предстает как принцип построения художественной модели мира – многоликого, многоголосого – в его гармоническом единстве.

Рассмотрение искусства Эрзи как семантической деятельности обусловило обращение к геометрической символике в эстетической антропологии Серебряного века, в частности, к оппозиции *симметрия – асимметрия*. Художественная культура эпохи модерна выбирает в качестве основного ориентира *асимметрию*, которая наделяется положительным ценностным значением, возводится в ранг эстетической и общемировоззренческой категории, являясь выражением беспокойства, движения многообразия и изменчивости жизни. Асимметричность, постоянное использование волнистой линии – характерные черты творчества Эрзи.

Взаимодополнительные собрания музеев в Саранске, объединенных именем Эрзи (Мордовский республиканский музей изобразительных искусств им. С. Д. Эрзи и Музей учеников С. Д. Эрзи в Мордовском госуниверситете), образуют целостное, многогранное мемориально-художественное пространство, способное актуализировать эстетизированную зрительскую память о выдающемся скульпторе и придать уникальность культурному портрету провинциального города.

ЗНАЧЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ КЛАССИЧЕСКИХ КУЛЬТУР ВОСТОКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

В. И. Ожогин

Новосибирский государственный университет

Современная социокультурная ситуация обусловлена все более усиливающимся процессом *глобализации*, сущностью которого является взаимопроникновение локальных социальных систем и становление единого мирового социума. С другой стороны, выдающиеся достижения отдельных

культур и цивилизаций становятся достоянием любого человека вне зависимости от его расовой, этнической и языковой принадлежности. Сама становящаяся единой, мировая культура как сложное и противоречивое целое органически усваивается современным человеком в качестве неотъемлемой части его внутреннего духовного мира. Следствием этой общей тенденции выступают *синкретизация* культур и традиций и *маргинализация* носителей культур. Особенно данная проблематика актуальна и в теоретическом, и в практическом плане для постсоветской России, а в принципе – вообще для русской культуры нового и новейшего времени. *Евразийская сущность российской цивилизации* являет собой пример самых разных форм и способов взаимодействия и усвоения художественных традиций Востока и Запада.

Однако в указанном выше смысле русская культура не демонстрирует ничего сугубо специфического: в большинстве современных локальных культур можно наблюдать аналогичные явления *маргинализации*, *синкретизации* и *эклектизма стилей*. В этом аспекте крайне любопытно было бы на хорошем методологическом уровне и богатом эмпирическом материале сопоставить ситуацию в Европе и России в конце XIX – начале XX в. с периодом конца XX – начала XXI в. Сегодняшний *постмодерн*¹, видимо, является зеркальным отражением «вчерашнего» *модерна*². Особенно характерно для обеих эпох увлечение Востоком, восточной культурой. Если модерн испытал глубокое влияние преимущественно все-таки японской эстетики и ее идеального воплощения в полихромной гравюре на дереве – *укиё-э*, то постмодерн, на наш взгляд, ярче представлен в художественной литературе, в которой трудно не увидеть следов влияния китайской эстетической традиции – с ее конфуцианскими, даосскими и буддийскими философскими основаниями. Мода на Японию и все японское, разумеется, не прошла, но колоссальный рост за последние десятилетия геополитического значения Китая в определенной степени, видимо, стимулирует интерес западной публики (иногда боязливый, иногда искренне любопытный) к его непрерывной многотысячелетней истории, уникальной культурной традиции и совершенно отличному от европейских иероглифическому языку.

Адекватно понять своеобразие ценностей иных культур, объяснить механизм и тенденции взаимодействия традиций многим исследователям, к сожалению, все еще мешает пресловутый *европоцентризм* (или его зеркальное отражение – *азиациентризм*). Каким же образом можно преодолеть аксиологический «центризм» и можно ли это сделать в принципе? На вторую часть этого вопроса приходится отвечать скорее отрицательно, чем утвердительно. Совершенно избавиться от ценностной обусловленности мышления, выйти за границы создающей личность культуры, встать

в некую «точку омегу» над потоком истории и вне его способен только Бог, творец, демиург, но никак не обычный смертный, какие бы научные и объективные методы для достижения этой цели он ни применял. Мировоззрение человека символично по своей природе и с неизбежностью, вне зависимости от наших желаний, выполняет интерпретирующую по отношению к объекту функцию. Пользуясь языком, мы уже классифицируем и интерпретируем предметности нашей мысли. Называя нечто определенным именем, – характеризуем его с точки зрения эксплицитно или имплицитно приписываемых свойств. Культура же дана нам в языке и через язык детерминирует получаемую в процессе познания картину мира. Реально существующие картины мира – как локализованные в пространстве и времени образы бытия – пока не сводимы к общей матрице человеческого мышления. В этом смысле, очевидно, прав был Н. Я. Данилевский, критикуя наивные либеральные спекуляции относительно общечеловеческих ценностей: «...*Общечеловеческого* (здесь и далее в цитатах курсив наш. – В. О.) не только нет в действительности, но и желать быть им – значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности – одним словом, довольствоваться невозможной неполнотою. Иное дело – *всечеловеческое*... <...> ...это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов...»³.

Следуя за этим идеалом, прекрасно понимая относительный характер самого этого движения и значение достигаемых результатов, мы тем не менее получаем возможность отказаться от «центризма» в истолковании социальных процессов, преодолеваем монологизм мышления и учитываем сложность внутреннего развития и взаимодействия исторических субъектов. Данный принцип, как условие перехода к новому, более адекватному, пониманию прошлого, хорошо сформулировал Н. И. Конрад: «...*Моделирование ...общих категорий должно производиться на материале Запада и Востока*»⁴. Хотелось бы добавить: Севера и Юга, культур прошлых эпох и современных. Речь, конечно же, идет о случаях изоморфных – наличии структурно сопоставимых традиций историософствования. В этом контексте совершенно уместно еще раз обратиться за разъяснениями к Н. И. Конраду: «В странах Востока существовала не только богатейшая историография, но и историология, наука об истории. Как факты истории, так и исторический процесс осознавались в аспекте определенных концепций. В Китае, например, вырабатывались концепции общего исторического процесса, создавались схемы исторического развития, многие из которых сохраняют значение для китайских историков по сию пору, иногда под новыми, наскоро пригнанными европейскими наименованиями. Принимать такие концепции безоговорочно нельзя,

но понимать, что они означают, почему сложились и каково их отношение к реальному историческому процессу, необходимо. А в дальнейшем надо думать и о том, что в них есть такого, что должно быть наряду с европейским материалом принято во внимание при разработке общих положений исторической науки. Коротко говоря, *необходимо учесть теоретическую мысль Востока во всех областях науки о человеке и об обществе...*⁵.

Охватывая мысленным взором панораму исторического развития народов и культур, мы не можем не увидеть в ней реализации принципа многовариантности, синхронного конкурирования разных моделей социума. Только постфактум и с учетом нашего сегодняшнего знания и понимания основных смыслов жизни человека мы можем вероятностным образом высказаться относительно преимуществ того или иного варианта. Однако любое такое суждение будет конвенционально и исторически обусловлено. И как бы мы ни именовали участников социальных процессов – государства, общества, страны, культуры, цивилизации, – речь идет о своеобразной культурно-исторической монадологии, дискретном понимании пространственно дифференцированных социальных процессов. Общество, социум – это прежде всего процесс. Его статически представленное строение возможно лишь как абстрактно-теоретическая конструкция, *семиотическая система*. Роль знаковых элементов в ней играют вполне определенные слова-понятия, условно заменяющие собой реальные физические и социальные объекты. Всемирная история и мировая культура являются семиотическими метаконструкциями, встроенными в нашу общую картину мира.

Социальная история и культурные процессы, понятые через призму подобного подхода, воспринимаются как постоянно развивающиеся и взаимодействующие организмы, полнота бытия которых обусловлена их функционированием в рамках этого целого. Никакой самостоятельности таких организмов, теоретически изображаемых отдельно, в реальности не существует. Они взаимно определяют друг друга, выступая и условием и средством жизни целого. Вне контекста этого целого, в отсутствие внешнего наблюдателя или потенциального контрагента взаимодействия (практического или теоретического) бытие локального социума обречено на «небытие» – природное существование, лишённое всякого смысла. Для самопознания народов и культур просто необходима ситуация противопоставления «другому», не совпадающему с ним в своих телесных и смысловых границах.

Таким «другим» выступают классические культуры Востока – Индии, Китая, Японии, Кореи и некоторых других зарубежных стран, т. к. Южная Азия и Дальний Восток являются, с одной стороны, наиболее удаленными по отношению к России в культурном плане регионами,

а с другой – довольно близкими между собой благодаря *общей истории буддизма* как антитезы христианскому миру в Евразии (ислам, как известно, генетически имеет довольно много общего с христианством).

¹ См. об этом: Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.

² См.: Завьялова А. Н. «Модерн» и Восток: взаимовлияние культур // Евразийство: историко-культурное наследие и перспективы развития. Абакан, 2001.

³ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 123–124.

⁴ Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972. С. 25.

⁵ Там же. С. 27.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

В. М. Пивоев

Петрозаводский государственный университет

Потребность осмысления концептуального багажа философии культуры на рубеже тысячелетий обусловлена как глобальным кризисом человеческой цивилизации, так и ее духовным кризисом. При анализе итогов XX столетия нельзя не заметить чрезмерности и мифологичности той роли, которую играет в нашей картине мира рационализм. Апологеты рационализма настаивают на его абсолютной ценности, полагая это очевидным и не требующим доказательств фактом. Между тем эта претензия рационализма выступать в качестве единственной методологической парадигмы, помогающей получать ответы на любые вопросы, не выдерживает самой благожелательной критики. Можно сослаться на традиции русской иррационалистической философии или современные работы, подготовленные отнюдь не противниками рационализма¹.

В Российской культуре XIX в. огромным авторитетом обладали литература и словесность, культура имела гуманитарную доминанту. XX век прошел под знаком господства естественно-научного и технического знаний, в мировоззрении доминирующее положение занимала рационалистическая методология и научно-рациональная система ценностей. Но сегодня начинают вырисовываться «пределы рациональности» и понимание того, что кризис современной культуры обусловлен в немалой степени именно абсолютизацией рационалистической парадигмы в кар-